Apuntes sobre la *resolutio* definitiva

Notes on the ultimate resolutio

Christian Ferraro
p.christianferraro@gmail.com

Resumen: Debido a su modalidad racional y a su objeto común, el intelecto humano está profundamente marcado por una dinámica resolutiva a la que su naturaleza no puede sustraerse. Esta dinámica encuentra humanamente su expresión suprema en la ciencia metafísica, que proporciona, bajo el imperativo del ente, el acceso al ser mismo subsistente mediante un conocimiento analógico, que no se muestra suficiente para aquietar la dinámica. El aquietamiento de la dinámica resolutiva podría verificarse solamente si el ser mismo subsistente es alcanzado en sí mismo. Pero para esto hace falta que el ser mismo subsistente tome la iniciativa.

Palabras clave: participación, acto de ser, gracia, visión.

Abstract: *Due to its rational modality and to its commun object, the human understandig is deeply marked by a resolutive dynamic. Its nature cannot escape this one. Humanly, this dynamic finds its supreme expression in the metaphysical science. Under the imperatif of the being, the latter grants to the understandig acces to the subsisting being itself, through an analogical knowledge, but it does not seem sufficient to quiet this dynamic. The stillness of this dynamic could only be verified if the subsisting being itself is reached in itself. For this to happen, it is necessary that the subsisting being itself takes the initiative.*

Key words*: participation, act of being, grace, vision.*

Artículo recibido el 2 de abril y aceptado para su publicación el 23 de abril de 2025.

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

Aristóteles, *Metaph*., A, 1, 980 *a* 1

Es cosa sabida que para santo Tomás el *esse*, *ipsum esse*, *actus essendi* es la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones[1].

Al proponer esta determinación nocional del *esse*, el Angélico se colocaba en un lugar especulativo único e incomparable, tomando distancia radicalmente de todo otro tipo de pensamiento. En efecto, el descubrimiento del *esse* como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones trae aparejado de manera necesaria e inapelable el reconocimiento de la esencia como pura potencia, de tal modo que el *esse* constituye la surgente y el fundamento único de todo el caudal de perfección del ente. De esta manera, la esencia, en tanto que potencia receptiva, establece la medida en la que el *esse* recibido expandirá su perfección, determinándolo a cierto grado. Por eso puede decirse que el ente no es sino el *esse* determinado a cierta medida de su posible expansión por el sujeto potencial inmediatamente receptor: por ejemplo, el ángel Gabriel es fundamentalmente un *esse* participado restringido al grado de la gabrielidad en virtud de la esencia receptora que, en este caso, es puramente forma. El *esse* recibido hace, por un lado, subsistir, mas sólo en cuanto que es recibido; por el otro, en cuanto que es delimitado según la capacidad de la potencia receptora, despliega el contenido de perfección formal, según la cual lo subsistente será ya el ángel Gabriel, ya un león, ya una rosa. De allí la distinción tan pertinente como decisiva entre el *esse ut actus* –cuyo efecto primario propio y exclusivo es el de proporcionar la subsistencia y, así, constituir al *ens* en sentido principal, o sea, la sustancia– y el *esse in actu*, que es el grado de perfección proporcionado a la esencia por el *esse ut actus* al ponerla en acto.

Para llegar a lo que acabamos de resumir en pocas líneas, hicieron falta siglos enteros de reflexión filosófica y, sobre todo, el genio insuperable del

[1] "... hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (Tomás de Aquino, *De Pot*., q. 7, a. 2 ad 9^{um}). Es a lo que Fabro llama "*esse* intensivo" (cf. C. Fabro, "La problematica dello *esse* tomistico", *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 110).

Doctor Angélico. Es que sólo gracias al Angélico la metafísica alcanza su plenitud.

En efecto, la ciencia que descubre el *esse* como acto del *ens* a todos los efectos es la metafísica. El itinerario recorrido por ella es llamado por santo Tomás *via resolutionis*. En rigor, este camino resolutivo lleva a dos términos, concatenados entre sí por una exigencia intrínseca de pertenencia según la dependencia de la participación: lleva, a partir del *ens*, al *ipsum esse* del *ens* y, a partir del *ipsum esse* del *ens*, al *ipsum esse subsistens*. La primera parte de este itinerario se llama *resolutio secundum rationem*; la segunda, *resolutio secundum rem*[2].

Las presentes páginas tienen como objetivo tematizar, explicitar y profundizar las consecuencias últimas de esta comprensión tomasiana del *esse*, en relación con el intelecto mismo en su plenificación suprema.

1. El objeto propio de la potencia intelectiva en cuanto intelecto es el *ens* que, según la configuración ontológica que adquiera el intelecto, se constituye como objeto adecuado ya mediante la propia sustancia, como es el caso del intelecto angélico, ya mediante la quididad de las cosas sensibles, como es el caso del intelecto humano. Lo cierto es que en ambos casos el intelecto alcanza al *ipsum esse subsistens* mediante el *ens* y, más precisamente, a través del *esse* del *ens*.

Ahora bien, con respecto al conocimiento que el intelecto humano puede alcanzar del *ipsum esse subsistens*, cabe notar al menos dos cosas.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el objeto propio del intelecto en cuanto intelecto es el *ens*, en toda su amplitud. Naturalmente, como el *ipsum esse subsistens* no es un *ens*, no hay manera de que se constituya como objeto adecuado de ningún intelecto creado; en otros términos, no tratándose del *esse* según cierta medida, escapa por completo a la capacidad directa de captación de cualquier intelecto creado[3].

---

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Sup. Boet. De Trin.*, en *Opera Omnia*, t. 50 [= OO 50], ed. Leon. - Du Cerf, Roma-Paris 1992, II, q. 6, a. 1, 162 *b*, lin. 360-382.

[3] "... illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu [...] Sed secundum rei veritatem *causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum*, ens autem dicitur id quod finite participat esse [...] unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quiddita-

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

Por otra parte, y habida cuenta de lo dicho al inicio, debe notarse que la *apprehensio entis* es la aprehensión del *esse ut actus* en el ejercicio mismo de su actualidad según cierta medida. Esto es sumamente importante: si bien según cierta medida, la aprehensión del ente no deja de ser la aprehensión del *ipsum esse*[4] –no, ciertamente, en sí mismo; no refleja, consciente y explícitamente considerado como término de la *resolutio* de la metafísica, pero sí como punto de partida, en cuanto actualidad ejercida por un sujeto según cierta medida–. Justamente, lo que hace de esta aprehensión algo tan particular es el hecho de que en ella lo que es dado es el *esse* que, ejercido por el *ens*, constituye radicalmente al *ens*. Y como la actualidad de una cosa es su luz misma[5], es el *esse* del *ens* lo que vuelve al *ens* inteligible. Esto quiere decir, ante todo, que aquello en lo que reposa de suyo el intelecto es la actualidad del *ens*, que es el *esse*; y quiere decir, por consiguiente, que como ningún ente agota la virtualidad infinita del caudal energético del *esse*, ningún *ens* puede proporcionar reposo al intelecto.

2. Debe recordarse, además, que el intelecto es, de suyo, resolutivo, porque tiende por su naturaleza misma a la ciencia –propiamente a la sabiduría, o sea, en sentido propio, a la metafísica– que es el conocimiento *perfecto* y que es perfecto en tanto y en cuanto llega a la causa y conoce el resto a partir de la causa. Y como el intelecto es naturalmente resolutivo en el sentido recién indicado, debe decirse que, según el dinamismo íntimo de la naturaleza que lo constituye en tanto que intelecto, al estar originariamente inclinado a su perfección, todo intelecto tiende originariamente al reposo en un conocimiento último, un conocimiento que no remita ulteriormente a otro conocimiento, un conocimiento absolutamente terminal. Así, todo intelecto tiende de suyo a conocer aquello en lo cual se encuentra en plenitud absoluta la perfección fundante de toda la riqueza del *ens*, de tal manera

tem participantem esse" (Tomás de Aquino, *Sup. lib. De Causis*, Prop. 6; ed. Saffrey, Nauwelærts, Fribourg - Louvain 1954, 45, lin. 5-7.11-14-17).

[4] Es por eso que "... *nomen entis ab esse* [imponitur]" (Tomás de Aquino, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 25; OO 13, 77 *b*, lin. 14), puesto que "ens [dicit...] *solum* actum essendi" (*In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2 ad 2^{um}; ed. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929, 223).

[5] "... unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*" (Tomás de Aquino, *Sup. lib. De Causis*, Prop. 6; Saff., 45, lin. 13).

que el conocimiento de ello no sea ulteriormente resoluble, de tal manera que la inquietud inicial y dinamizante del intelecto se aquiete.

¿Puede el intelecto humano alcanzar esa quietud definitiva?

Pues bien, nos encontramos en una situación paradojal: su dinamismo natural lo inclina hacia ella, pero alcanzarlo está fuera de su capacidad. ¿Por qué? Por el ente.

Su dinamismo natural lo inclina al conocimiento del *esse* en absoluto a causa del *ens*.

Sus fuerzas no le permiten alcanzar el conocimiento del *esse* en absoluto a causa del *ens*.

En efecto, el dinamismo natural lo inclina hacia ese conocimiento porque por naturaleza lo que especifica al intelecto es el *ens*: pero en el ente la perfección significada es el *esse*, aunque el modo de significarla es siempre el de la mesuración establecida por la esencia. Por eso, en realidad, sólo aquello que es la causa fundante del *ens* posee la plenitud absoluta de la perfección que se encuentra participada en el *ens* y es realmente la única "cosa" en la que el intelecto puede alcanzar reposo. Así, por más que tienda "ciegamente" –se trata de una tendencia natural que precede la toma de conciencia porque es constitutiva del dinamismo del intelecto mismo– al conocimiento del *esse* en su absoluta pureza, el intelecto no puede llegar a dicho conocimiento porque sus fuerzas solamente le permiten manejarse dentro del marco del *ens* y el *esse* en su absoluta pureza no es un *ens*. Entonces, por cuanto inclinado naturalmente hacia ello –y sería contradictorio pensar otra cosa– ningún intelecto que sea él mismo un *ens* dispone de la energía operativa suficiente como para proporcionarse ese objeto de tal modo que pueda captarlo directamente en sí mismo; tan solo podrá elevarse a él mediante el proceso ternario de afirmación-negación-eminencia, el cual, si bien legítimo e importantísimo, lejos está de dar al intelecto el reposo definitivo y terminal.

3. Ahora bien, de esta dinámica resolutiva que caracteriza al intelecto surge, por el lado del sujeto, esta aspiración íntima, que precede la toma de conciencia, de la que acabamos de hablar; de la actualidad constitutiva del *ens* surge, por el lado del objeto, la exigencia de la ascensión resolutiva al *ipsum esse subsistens*. En realidad, es el *esse* mismo del *ens* el que, especifican-

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

do al intelecto desde el *ens*, lo configura proporcionándole su identidad de intelecto y suscitando esta dinámica ascensional resolutiva.

Esto quiere decir tres cosas. Ante todo, quiere decir que la dinámica resolutiva es un *proprium* que afecta al intelecto en razón del objeto que lo especifica y constituye en su identidad de potencia cognoscitiva espiritual. En segundo lugar, quiere decir que ninguna realización del *esse* puede poner término a esta dinámica resolutiva, puesto que toda realización del *esse*, es decir, cualquier ente, no proporciona sino una versión parcial y limitada del *esse*, que muy lejos está de la plenitud absoluta del *ipsum esse subsistens*. Por último, quiere decir que sólo el *esse* en su plenitud absoluta puede poner término a la dinámica resolutiva que es una propiedad natural del intelecto generada en el intelecto por el *esse* mismo del *ens*.

Por lo tanto, afirmar que el intelecto pueda hallar su reposo definitivo en algo que no sea el *esse* en su plenitud absoluta equivale a negar que el intelecto sea intelecto; igualmente, negar que el intelecto tenga una tendencia a dicho reposo es, también, incurrir en una contradicción manifiesta.

4. Queda firme, de todos modos, que el intelecto no dispone de la capacidad de captar directamente al *esse* en plenitud, sino que sólo puede hacerlo a través del "filtro" del *esse* del *ens*. La única posibilidad de que el *esse* en plenitud sea captado de manera directa, más allá del filtro del *ens*, se encontraría en el *esse* en plenitud mismo que, por libre iniciativa, podría ofrecerse poniéndose al alcance directo del intelecto. Sin embargo, esto resuelve el problema solamente del lado del objeto y no sería suficiente para resolver del todo la dificultad, puesto que no se ve, efectivamente, cómo sería posible al intelecto captar tal "objeto", a causa de la distancia entre el *ens* y el *ipsum esse subsistens*: este último no sólo tendría que ofrecerse, por libre iniciativa, como objeto al intelecto sino que tendría que hacer, además, que el intelecto mismo franquee, en cierto modo, los límites que la modalidad del *ens* le impone, confiriéndole una fuerza operativa de la que no disponía hasta entonces.

Pues bien, el *ipsum esse subsistens* puede hacer ambas cosas: puede, sin que esto produzca violencia alguna al intelecto, tomar libremente la iniciativa de ofrecerse como objeto directo de contemplación y puede, además, elevar efectivamente al intelecto para que pueda reposar en ese acto su-

blime de contemplación. Esta efectiva elevación es una *resolutio* ulterior –en rigor, y bajo todo respecto, la *resolutio* última– que el intelecto, por sí mismo, no puede realizar, pero a la que puede ser llevado por iniciativa libre y gratuita del *ipsum esse subsistens*. Se entiende ahora perfectamente la sutileza del Angélico cuando introduce el término "*resolutio*" en el contexto más decisivo para nuestro asunto:

> "... ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum *resolutionis* cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens"[6].

La referencia tomasiana a la *resolutio* no debe considerarse en este fragmento como un mero accidente literario, una mera circunstancia redaccional casual y prescindible, sino todo lo contrario. Por supuesto, no escapará al lector agudo que se la puede entender en dos direcciones, como tampoco le escapará que en cualquiera de las dos direcciones reviste un valor determinante.

En efecto, en una primera dirección, el "*per modum resolutionis cuiusdam*" puede calificar al segmento redaccional precedente, como aclaración que reconduce al método de la metafísica la inclinación natural del intelecto: "... *cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cuiusdam*...". La otra posibilidad es leer el "*per modum resolutionis cuiusdam*" como calificación de la elevación gratuita operada sobre el intelecto: "*per modum resolutionis cuiusdam potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens*". En este segundo sentido, la elevación misma obrada por la gracia en su estatuto terminal sería reconocida como cierta *resolutio*, la *resolutio* absolutamente última.

Lo interesante del caso es que, aún cuando se quisiere descartar por sutilezas gramaticales y consideraciones estilísticas esta segunda posibilidad de lectura, la referencia intencional a la *resolutio* en el primer segmento pone en línea las dos cosas: es decir, aún cuando se prefiriere mantener exclusiv-

[6] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 12, a. 4 ad 3^{um}; OO 4, 121.

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

amente la primera lectura del texto, de esa lectura se desprende que para santo Tomás la posibilidad de una elevación por iniciativa gratuita radica en la naturaleza resolutiva del intelecto.

Así, la posibilidad efectiva de esta elevación está dada a la vez por la naturaleza misma del intelecto en cuanto tal y por el *esse* del *ens* que constituye el doble anclaje del intelecto creado: primero, anclaje a la realidad, en cuanto que el *esse* es el constitutivo fundante del *ens* y surgente de la puesta en acto originaria del intelecto mismo; segundo, anclaje al *ipsum esse subsistens*, en cuanto que el *esse* participado se constituye como participado en cuanto que necesariamente contiene en su propia *ratio* un *respectus* de dependencia que lo refiere al *ipsum esse subsistens*. Por eso, la captación del *ens* remite al *esse* y el *esse* del *ens* no puede, bajo ningún concepto, no remitir al *ipsum esse subsistens*.

5. Sin duda alguna, la acción mediante la cual el intelecto creado puede ser elevado a la captación directa del *ipsum esse subsistens* producirá cierta modificación en el intelecto creado; en rigor, producirá en él una nueva determinación cualitativa estable, esto es, un nuevo hábito que le proporcionará las fuerzas para captar tan sublime "objeto", un hábito que lo potenciará.

¿Cómo actúa esta potenciación? ¿Qué es lo que provoca, genera y aporta este nuevo hábito? Por supuesto, no podrá, en absoluto, suprimir la especificación constitutiva del intelecto en referencia al *ens*: esta especificación no puede ser suprimida, porque de lo contrario se suprimiría al intelecto. Sin embargo, como en la *ratio entis*, a saber, *id quod est*, el centro de gravedad, el acento, lo que polariza la consideración intelectual se encuentra del lado del "est", que expresa directamente el ejercicio del *esse* –de donde, por un lado, el anclaje directo del intelecto humano a la realidad en el marco de la percepción como ejercicio efectivo de la vida concreta y, por el otro, la virtual vocación, aunque no siempre realizada, resolutivo-metafísica de todo intelecto humano–, entonces, lo que produce este nuevo hábito es una *liberación* en virtud de la cual el intelecto prescinde en absoluto de toda medida posible del *id quod*, con la doble consecuencia de que, si el "objeto" *ipsum esse subsistens* se ofrece libremente a la captación, el intelecto no puede evitar aferrarlo de manera intuitiva; y esta captación se hará no ya *sub*

ratione entis, sino *sub ratione essendi* en absoluto, sin que esto haga violencia a la naturaleza del intelecto.

6. La demostración que acabamos de presentar pertenece estrictamente al ámbito de la filosofía.

En la *Summa Theologiæ*, recién citada, estas mismas consideraciones se encuentran enmarcadas dentro de una preocupación teológica y dentro de un desarrollo teológico. Ambos aspectos han generado con frecuencia en los intérpretes de santo Tomás incertezas, dudas y perplejidades acerca de lo que se ha dado en llamar "deseo natural de ver a Dios"[7].

Notemos que, en el marco del tratado *De Deo uno*, sólo en la cuestión siguiente, la célebre cuestión 13, se legitima de la manera debida el uso del nombre "Dios". Por eso en nuestro itinerario nos hemos limitado a hablar, hasta ahora, del *ipsum esse subsistens*: en efecto, el uso del término "Dios" produce espontáneamente en el lector-estudiante-estudioso-profesor la sensación de encontrarse en terreno religioso y de fe.

Análogas consideraciones deben hacerse con respecto al término "deseo": son contados aquellos que no incurren al menos implícitamente en el grosero error de entender este deseo como un acto consciente, del cual se tiene, o se podría tener, advertencia directa mediante un mero acto de reflexión. ¡NO! ¡De ninguna manera! La expresión "deseo" en este contexto es una expresión *metafórica*: la inclinación *natural* de las cosas es llamada deseo sólo de manera metafórica; y la inclinación *natural* del intelecto humano a ver a Dios se llama "deseo" sólo de manera metafórica.

Vale la pena insistir sobre el encuadramiento epistemológico del problema, sobre su lugar teorético más propio: las consideraciones que hemos presentado pertenecen exclusivamente a la filosofía y, por ello, están al alcance de la razón. Que el *ipsum esse subsistens* sea la Trinidad, que haya decidido efectivamente ofrecerse al hombre para comunicarle la beatitud y,

[7] Cf. L. Feingold, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Sapientia Press of Ave Maria University, Florida 2010², que resume y asume toda la tradición formalista del tomismo clásico escolar, y J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, (Études de philosophie médiévale 55) Vrin, Paris 1965. Para una profundización de la interpretación de Laporta, cf. A. Contat, " Une clef pour comprendre le désir naturel de voir Dieu selon saint Thomas d'Aquin (I) ", *Revue thomiste* 117 (3/2017) 397-416; (II), *Revue thomiste* 117 (4/2017) 531-568.

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

por ello, elevarlo, que el hombre haya pecado, que el Verbo se haya hecho hombre, que el Verbo encarnado muerto en cruz haya redimido al hombre, etcétera... todo ello pertenece a la fe; en cambio, que el *ipsum esse subsistens* gratuitamente *pueda* tomar la iniciativa de elevar al intelecto creado, eso puede ser perfectamente entendido y demostrado por la razón. Que esta iniciativa libre y gratuita se llame, por eso mismo, "gracia", también es cosa que la razón puede comprender. Que la gracia sea realmente participación de la naturaleza divina, esto ya es otra cosa: es de fe. Que la gracia nos haga hijos a imagen del Hijo, esto ya es otra cosa: es de fe.

De manera semejante, se puede tener una legítima y fundada consideración filosófica del hábito que consolida al intelecto creado en la captación definitiva del *ipsum esse subsistens*. Que este hábito sea *lumen gloriæ*, pues bien, esto ya puede tener connotaciones teológicas que implican la fe. Hasta ahora nos hemos limitado a exponer de manera elemental la ontología del hábito que conforta y potencia al intelecto creado, sin entrar en otras consideraciones.

7. Consideramos imprescindible despejar ciertos malentendidos y distinguir claramente esta demostración[8] de otras interpretaciones simplistas y superficiales que no van más allá del plano meramente psicológico sin llegar al orden estrictamente metafísico. En concreto, se la debe distinguir con todo cuidado de las argumentaciones psicológicas que parten de la confusa e imprecisa noción de la apertura del intelecto al infinito: si este tipo de argumentaciones tiene alguna validez, sólo la tiene en la medida en la que esté fundado en la argumentación que hemos propuesto.

En efecto, al decir que el objeto del intelecto es el *ens*, ya se ha dicho que, en razón de la especificación que recibe de su objeto, el intelecto se constituye como una potencia cognoscitiva espiritual absolutamente indeterminada. Decir, como hiciéramos más arriba, "el *ens* en toda su amplitud" es tan solo un recurso pleonástico cuyo objetivo es el de explicitar lo que para un lector todavía no suficientemente avezado podría pasar inadverti-

[8] La demostración es un silogismo que hace saber, es decir, que proporciona certeza porque funda la conclusión en las causas. "... [demonstratio est] syllogismus faciens scire" (Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 73; OO 13, 461 *a*, lin. 31-32). El Angélico remite a Aristóteles: ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν (*I Analyt.*, 2, 71 *b*, 17-18).

do; pero, en rigor, decir que el objeto del intelecto es el *ens* es ya decir que es el *ens* en toda su amplitud. Esto quiere decir que todos los entes que son, que fueron, que serán y todo lo que de algún modo, aunque nunca llegue a ser, podría haber sido –en la medida en que pueda tener razón de ente– e incluso las privaciones y negaciones... todo ello es pasible de ser entendido por el intelecto, en cuanto que cae bajo el respecto de su objeto especificativo, el *ens*.

Ahora bien, esta infinitud del intelecto humano que acabamos de describir implica, sin dudas, la apertura permanente del mismo a una sucesión de conocimientos, que nunca será agotada. No se trata de una infinitud actual, sino de una infinitud potencial; y de una infinitud potencial cuyo objeto fundante no puede hacer pasar al acto sino sucesivamente, de manera semejante –no es exactamente lo mismo– a lo que ocurre con el infinito cuantitativo (en efecto, es contradictoria una multiplicidad infinita en acto). Así, pues, si bien este tipo de infinitud es una propiedad del intelecto humano, ella no es suficiente para generar en el intelecto una aspiración, una tendencia, a la plenitud del *ipsum esse subsistens* –plenitud absoluta del *esse* separado– ni, por consiguiente, para argumentarla. En efecto, la infinitud formal "intensiva" del *ipsum esse subsistens* no es la infinitud aptitudinal extensiva del *ens*, y no se debe confundir la una con la otra, como hace permanentemente el trascendentalismo maréchaliano: el presunto "dios" al que se llegaría, no sería otra cosa que la objetivación del fondo del espíritu humano, de tal manera que tendrían razón Hegel, Feuerbach, Marx y Nietzsche.

La demostración propuesta, en cambio, señala otra cosa y es justamente por eso que se impone inapelablemente. El punto de partida es el *ens* en tanto que objeto especificativo de la potencia intelectiva. A partir de allí, se hace notar que esta especificación pertenece reductivamente al *esse* del *ens* y que este *esse* produce en el intelecto la espontánea y natural inclinación resolutiva: la tendencia natural a la búsqueda de la causa obedece a un orden que la cosa impone, y no al mero sucederse de representaciones, de cosas que aparecerían una después de otra y despertarían cierta curiosidad intelectual. Por eso, en virtud de su fundamento intrínseco inagotable que es el *esse*, el ente impone al intelecto una dinámica reductiva, y por eso la perfección del intelecto consistirá en la ciencia sobre el *ens*, que no puede

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

terminar sino en el *esse*. Pero el *esse* participado tiene siempre –esto no es un añadido extrínseco y casual, sino un aspecto que pertenece a su *propria ratio* en cuanto participado– un *respectus* que lo refiere al *ipsum esse subsistens* en términos de dependencia: de allí que la metafísica no pueda constituir, en realidad, el supremo acabamiento del intelecto y que, al mismo tiempo, muestre en qué consiste el supremo acabamiento del intelecto. Y es por eso, y solamente por eso, que el intelecto humano –también el angélico– puede concentrarse en torno a la perfección participada, a saber, el *esse*, independientemente del modo en el que se la participa, a saber, (la esencia del) *ens* –la estructura del *ens* repercute sobre el lenguaje: se encuentra aquí la raíz de la célebre distinción entre *perfectio significata* y *modus significandi*, magistralmente usada por el Angélico, como consecuencia de la estructura del *ens*[9]–.

8. Pero la pregunta que queda pendiente, y que la filosofía no puede responder, es qué es aquello que, en el orden real-efectivo, vuelve *intrínsecamente* posible que el intelecto creado, accidente que inhiere en el alma, sea potenciado de manera sobreeminente haciéndolo quedar desvinculado de la modalidad propia del *ens* y elevándolo a la dignidad propia del *esse* puro[10]. Pues bien, la raíz ontológica de todo esto es lo que se llama en la fe católica "gracia habitual", habida consideración de su modo de ser, o "gracia santificante", habida consideración de su efecto benéfico expresado en términos religiosos.

Esto es así porque la gracia no es una mera cualidad sobreañadida al espíritu creado quiénsabecómo. No. La gracia es participación de la naturaleza divina en cuanto tal[11]. Y como la naturaleza divina en cuanto tal es el

[9] Cf. *S. Th.*, I^{a}, q. 13, a. 6. Recordemos que en metafísica las distinciones no caen del cielo y no son propuestas aquí y allá como sacadas de una galera mágica para salir de un aprieto: todo está siempre e invariablemente fundado sobre la exigencia misma que el *ens* impone; si no se entiende esto, no se hace metafísica, sino "collage nocional" y mero "relato gramatical".

[10] Repetimos la aclaración: no lo desvincula del *ens* en cuanto a la perfección contenida e indicada por la noción de *ens*, sino del *modo* en el que esta perfección es contenida e indicada por la noción de *ens*.

[11] "... partícipes de la naturaleza divina" (*2Pe* 1,4 – θείας κοινωνοὶ φύσεως).

ipsum esse subsistens[12], la gracia no puede estar del lado de ninguna esencia, sino sólo y únicamente del lado del *esse*. Por consiguiente, lo que hace la intervención divina libre, gratuita y generosa al infundir la gracia no es otra cosa que producir una determinación estable en el alma, por la que esta última "libera" al *esse*, el cual, sin dejar de ser participado por la persona a la que constituye, se intensifica por fuera de los confines de la naturaleza mediante la que es participado y se refiere directamente al *ipsum esse subsistens*. De esta manera, la intensividad que antes estaba fijada por la esencia creada a un grado determinado, ahora está medida no por la esencia, sino por la virtud teologal de la caridad, que determina el grado de intimidad de la referencia del *esse gratiæ* a la Trinidad[13].

Por el lado del *esse* esto es posible porque ninguna forma o naturaleza recubre toda la plenitud del *esse ut actus*, de tal modo que la intervención divina gratuita explota la "cesura" entre la actualidad misma del *esse* como tal y los infinitamente posibles grados formales en los que ésta puede expresarse y que el *esse* mismo contiene. Así, mediante la acción gratuita divina se potencia al *esse* mismo en su efecto formal propio, a saber, la subsistencia, haciendo que esta subsistencia incremente su relación de dependencia con respecto a Dios, pero sin que esta relación esté mediada directamente por la esencia. La re-creación mediante la gracia *sustantifica* y proporciona mayor consistencia a la creatura espiritual, refiriéndola directamente a la intimidad divina[14].

---

[12] Esta determinación nocional de Dios es la conclusión del momento ascendente en el tratado *De Deo Uno*: "... ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum" (*S. Th.*, I[a], q. 11, a. 4; OO 4, 112). La indeterminación positiva del *ipsum esse subsistens* está a las antípodas del apofatismo neoplatónico.

[13] "... in gratificatione animæ est considerare duplicem operationem Spiritus Sancti. Unam, quæ *terminatur ad esse secundum actum primum* qui est esse gratum in habendo habitum charitatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis [...] *quoad primum effectum, qui est esse gratiæ, charitas est medium per modum causæ formalis* : quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam" (Tomás de Aquino, *In I Sent*., d. 17, q. 1, a. 1 ad 1[um] ; ed. Mand., 395). Se trata del principio *forma dat esse*.

[14] Es precisamente esto lo que entreveía C.-S. Lewis cuando hablaba del proceso de conversión en términos de "solidificación" (*to become solid enough*) o "aumento del espesor" (*thickening*) del alma: "... the whole thickening treatment consists in learning to want God for His own sake" (*The Great Divorce*, MacMillan, Toronto 1969, 91-92).

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

9. La relación de lo dicho con el *lumen gloriæ* emerge ahora, esperamos, con claridad. En efecto, *puesto que en razón de la gracia el esse participado por la persona ya está elevado por encima de los confines de la naturaleza específica* a la que pertenece esa persona (naturaleza humana... gabrielidad, rafaelidad, miguelidad...), el nuevo hábito del que hablamos no debe entenderse al modo de un simple agregado extrínseco que Dios añadiría desde afuera como un regalo prescindible, sino que es –por supuesto, dentro del marco de la acción divina, como causa primera en absoluto y sobre todo como origen libérrimo del orden sobrenatural para la creatura espiritual– la transformación profunda que el *esse gratiæ*, liberado de toda reliquia de pecado y definitivamente consolidado, produce sobre el intelecto, generando un nuevo hábito que sustituye a la fe, una vez que el fin último haya quedado libremente determinado para siempre, tanto en el caso del ángel como en el caso del hombre.

Así, puesto que el *esse gratiæ* ya no está limitado por una naturaleza –a la que sigue actualizando, de manera semejante, bajo este aspecto, a la unión hipostática[15]– él impone su modalidad a la potencia intelectiva haciendo que esta última adquiera de manera estable y definitiva una nueva determinación, la cual, por constituir la disposición próxima e inmediata para la visión beatífica, con toda justicia es llamada *lumen gloriæ*: este hábito es una determinación de la potencia intelectiva que le proporciona una "especificación" dentro de su especificación *ad unum commune*, como ocurre con todo hábito; la diferencia en este caso es que la especificación es la concentración exclusiva en torno al *esse* en cuanto tal, que se vuelve posible porque en virtud de la gracia ya el alma (o la sustancia separada) ejerce el *esse* sin la limitación del *quod est*.

Habiendo partido de la determinación nocional del *esse* intensivo que santo Tomás ofrecía, hemos considerado el objeto y la naturaleza del intelecto, a la vez que la dinámica resolutiva que aquél imponía sobre ésta.

[15] El *ipsum esse subsistens* en su segunda distinción relacional intratrinitaria es el que, jugando el papel del *esse ut actus*, actualiza a la naturaleza humana asumida, confiriéndole un *esse in actu* humano, pero sin quedar limitado por la participación, es decir, sin convertirse en un *esse ut actus* participado: de lo contrario, la persona no sería divina, sino humana y la unión no sería tal, sino tan solo una manera eminente de inhabitación, en pleno sentido nestoriano.

Ello nos ha llevado necesariamente a la consideración del término de esta dinámica y la posibilidad de una quietud definitiva y plena del intelecto mismo. Ulteriormente hemos verificado cómo esto es posible tanto por parte del *ipsum esse subsistens* como por parte del intelecto. Pero esta última consideración nos ha llevado a reexaminar desde el núcleo genético del pensamiento tomasiano temas tan trillados como el de la gracia y el de la visión beatífica, que coronan la vida moral del hombre.

Así, de manera tan inesperada como sorprendente, el *esse* tomasiano nos ha permitido adentrarnos en la consideración de la estructura ontológica de la visión beatífica, en lo que respecta específicamente al intelecto. Por consiguiente, lo que parecía al inicio una mera consideración perteneciente exclusivamente a la metafísica, se nos muestra al final de estas páginas como algo que alcanza el centro y el sentido mismo del hombre, tal como Dios lo ha querido en la historia. En este punto, las intuiciones y anhelos de los más grandes sabios, parecen converger.

En efecto, al inicio de sus notas de metafísica, Aristóteles estampaba una frase cuyas consecuencias teoréticas y prácticas resultan absolutamente decisivas: "Todos los hombres desean, por naturaleza, saber"[16]. Con ella, el sabio estagirita indicaba tanto la especificidad del hombre en su expresión dinámica, como la naturaleza y objeto del intelecto; mas no sólo esto: también indicaba la radicación originaria y constitutiva de la metafísica en el intelecto humano, a la vez que el cumplimiento al que éste de suyo se ordena.

Ciertamente, sería exagerado decir que el mismo Aristóteles llegó a ver en ese entonces hasta el fondo de aquello que, bien encaminado, intuía. Hacían falta la pluma ágil y el intelecto agudo e insuperable de santo Tomás para desentrañar todo lo que allí se sugería. A la luz del *esse* intensivo tomasiano, aquello que Aristóteles vagamente intuía y profundamente anhelaba[17], se nos muestra abiertamente como aquello a lo que apunta todo

[16] Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Aristóteles, *Metaph*., A, 1, 980 *a* 1; ed. Jaeger, Clarendon, Oxford 1957, 1). En la traducción que tenía a disposición santo Tomás: "Omnes homines naturaliter scire desiderant".

[17] Cf. *Hch* 17,23.

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro

el ejercicio de la filosofía[18], tanto de la especulativa como de la práctica, tanto de la ética como de la política, porque es, en realidad, aquello a lo que aspira todo corazón humano. Porque "... fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te"[19].

Referencias bibliográficas

Agustín de Hipona (1851). *Confessiones*. En J.-P. Migne, *Patrologiæ cursus completus. Series prima*, vol. 32. Paris.

Aristóteles (1963). *Analytica Priora et Posteriora*. Ed. L. Minio-Palluelo. Oxford: Clarendon.

– (1957). *Metaphysca*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon.

Contat A. (2017). Une clef pour comprendre le désir naturel de voir Dieu selon saint Thomas d'Aquin (I). *Revue thomiste* 117 (3), 397-416.

– Une clef pour comprendre le désir naturel de voir Dieu selon saint Thomas d'Aquin (II). *Revue thomiste* 117 (4/2017) 531-568.

Fabro C. (1969). La problematica dello *esse* tomistico. *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: PUL.

Feingold L. (2010[2]). *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Sapientia Press of Ave Maria University.

Laporta J. (1965). *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

Lewis C.-S. (1969). *The Great Divorce*. Toronto: MacMillan.

Tomás de Aquino (1888). *Summa Theologiæ*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. 4. Romæ.

– (1918). *Liber de veritate catholicæ Fidei contra errores infidelium seu Summa Contra Gentiles*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. 13. Romæ.

– (1929). *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, vol. I. Ed. Mandonnet. París: Lethielleux.

[18] "... cum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur..." (Tomás de Aquino, *Cont. Gent*., lib. 1, cap. 4; OO 13, 11 *a*, lin. 30-32).

[19] Agustín de Hipona, *Confessiones*, lib. 1, cap. 1, nr. 1; PL 32, col. 661.

– (1953). *De Potentia Dei*, en *Quæstiones Disputatæ*, vol. II. Taurini-Romæ: Marietti.

– (1954). *Super librum De Causis expositio.* Ed. H. D. Saffrey. Friburgo–Lovaina: Nauwelærts.

– (1992). *Super Boetium De Trinitate*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. 50. Roma-Paris : Leoniana - Du Cerf.

https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Ferraro